第 56 卷 第 3 期 北京大学学报(哲学社会科学版) Vol.56, No.3
2019 年 5 月 Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences) May 2019

《彖传》天人观视域下的“圣人”形象

韩 慧 英

(中国人民大学 文学院,北京 100872)

摘　要: 汉代以降,《周易》作为“众经之首”广受关注,《易传》中的天人观念更是在一定程度上直接影响了整个汉代主流经学思想的建构与导向。以《彖传》为代表的易学文本,透过对《乾》《坤》两卦的解读,构建了“本天道以立人道”的“天人合一”的理念。在这一理念的统摄下,《彖传》借由对《豫》《观》《颐》《咸》《恒》《鼎》等六卦的注释,从圣人之动、圣人之教、圣人之养、圣人之感、圣人之恒以及圣人之亨等多个层面展现了作为最高人格范畴的“圣人”形象。进而得出在《彖传》特有的“天人合一”理念下树立起来的“圣人”,已经过渡成为连接天与民的桥梁式的存在,如同没有将“天”神明化为宗教神灵一般,“圣人”也并没有脱离“民”而成为超然意义上的存在。正是这样的一种“圣人”形象,使得汉代的经学体系虽有神学色彩,却最终并没有发展成为一般意义上的宗教,也正是伴随着这样的一种“圣人”观念,成圣成贤成为了中国传统治世体系下的最高追求,天道的崇高性与人伦的独特性在这里也得以合一。

关键词:《彖传》;天人观;圣人

中图分类号:B 221　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2019)03-0076-08

引　言

《周易》作为中国文化中的核心经典,一直广受关注,《汉书》将其列为“众经之首”,奠定了《周易》在其后数千年的正统学术地位。《汉书》之所以给予《周易》如此高的地位,主要是因为整个汉代的主流经学体系是建构在以《周易》为主导的思想基础之上的,而其中最为重要的就是《周易》的天人观念。整体来看,《易传》中关于其宇宙观念与天人关系的表述绝大部分保留在《系辞传》与《彖传》中。目前学界对于《系辞传》的研究较为深入,但对《彖传》中所蕴含的天人观念的研究则相对少见,故而,本文以“圣人”这一范畴为切入点,通过解构不同维度的概念来立体还原《彖传》中的天人观念。

《易传》之“圣人”与《彖传》天人观

“圣人”作为一个范畴,在今本《易传》中出现了三十八次,《彖传》《系辞传》《文言传》与《说卦传》均有涉及。在这些关于“圣人”表述中,《说卦传》中表达的意义最为明确。其文分别是“昔者圣人之作《易》也”与“圣人南面而听天下”,确立了《说卦传》中“圣人”的主要贡献在于创制《周易》与治理天下。孔颖达在《周易正义》中讲到“聪明睿知,谓之圣人。此圣人即伏牺也,不言伏牺而云圣人者,明以圣知而制作也”①,直接将圣人定义为伏羲,并结合《系辞传》中“伏牺画卦”之说加以佐证。虽然我们不能据此就把《易传》中的“圣人”直接等同于历史中的伏羲氏,但可以明显地看到,《易传》是将“圣人”范畴与施政天下的权利联系在一起的。这就表明《易传》对圣人形象的论述更接近于政治学意义,而《彖传》中的圣人形象尤其符合这样的一种表达。

在分析《彖传》的圣人形象之前,我们有必要先来解读一下《彖传》中的天道观。今人高怀民先生在《先秦易学史》中曾提到《彖传》“着意发挥

收稿日期:2019-01-30

作者简介:韩慧英,女,山东蒙阴人,中国人民大学文学院汉语国际推广研究所讲师。

① 王弼注,孔颖达疏:《周易正义》,李学勤主编:《十三经注疏》,北京:北京大学出版社 1999 年版,第 323 页。

由天道贯通人事之大端”①,也就说《彖传》思想极为突出的一个特点就在于“本天道以立人道”,“立人道”的主体“圣人”,如何“本天道”,或者说效法怎样的天道,就成为我们研究“圣人”形象时不可逾越的问题。因此,在展开对于圣人范畴的解读之前,我们先通过《彖传》对于《乾》《坤》两个卦象的解释,来看一下《彖传》整体的天道观以及天人观。

《彖传》对《乾》的解释,其文曰:“大哉乾元!万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形,大明终始,六位时成,时乘六龙,以御天。乾道变化,各正性命。保合大和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”

从上面的引文可以看出,《彖传》在解释《乾》卦时,主要阐发了《易传》视野下的创世说与天人说。其中“乾元”是赋予万物品性的逻辑始点,故曰“万物资始”。万物本源的一致性集中于天的生发之下,故称之为“乃统天”。随着自然界的气象变化,万物得以成就各自不同的形态,故“云行雨施,品物流形”。之后《彖传》的思想是以阳统阴,阴阳相互消息流转。所谓“大明终始”与“六位时成”既意味着《乾》卦六个爻位的变化,同时也意味着《乾》卦与《坤》卦的相互转换,所以生化万物的功能是《乾》《坤》两卦共同作用完成的,“六龙”指向的是《乾》《坤》两卦中六个表述“龙”的卦爻辞,②“御天”的含义在于通过理解与把握卦爻辞来掌握天道变化的规律,从而实现与天道流转的一致性。《论语》所言“从心所欲,不踰矩”③,《荀子》所讲“应时而使之”④,皆是此义,这也就直接表明《彖传》的核心思想在于“本天道以立人道”。所以“御天”之根本在于明天道,明天道者,自然天人合一。而此处的天道,指向的应该是自然规则,并非宗法神明意义上的天道。所以接下来讲“乾道变化”,乾即天,实际就是“天道变化”。所谓“各正性命”,就是指的大自然生发万物,在自然发展的过程中,赋予了万物各自不同的属性与生长规则。《中庸》“天命之谓性”⑤中“性”,与《彖传》中对于“性”的理解相一致,即天赋之属性。而此处关键在于“正”,“正”可以理解为“得当”,即“天道”不仅赋予万物生命,而且是万物发展之规范,即生之于天道、成之于天道。同样《中庸》所言“率性之谓道”⑥中的“道”,即是天道,乾道。故而《乾》卦文字到此是讲天人合一。天道化生万物,人则依据天道的先验性,进而做到认知天道、遵循天道。“天人合道”的中心要素是“合”与“和”,所谓“合”者,乃是阴阳相合,即天道生万物的关键在于阴阳相合,只有相合,才可以化生万物,才可以实现太和,太和者,泰和也。《泰》卦之德,就在于天地相通而生万物。因此“保合太和”讲的就是阴阳相合,化生万物之理,也是每个人身体安泰,秉承天道之法。最后,《彖传》指出了创生的目标:天道成就化生万物,人伦成就万国安宁。

接着,我们再看一下《彖传》对《坤》的解释,其文曰:“至哉坤元!万物资生,乃顺承天,坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨,牝马地类,行地无疆。柔顺利贞,君子攸行,先迷失道,后顺得常。‘西南得朋’,乃与类行。‘东北丧朋’,乃终有庆。‘安贞’之吉,应地无疆。”

《坤》卦与《乾》卦的思路相一致,依然是构建《易传》视野下的创世说与天人说。但从“万物资始”与“万物资生”、“品物流形”与“品物咸亨”等《彖传》对《乾》《坤》两卦的表述中,我们可以看出,《坤》卦在创世过程中发挥的作用与《乾》卦是有差别的。正如引文所示,《乾》卦突出的是“资始”,《坤》卦凸显的则是“资生”。所谓“资始”即是指“乾元”,也就是万物得以产生发展的源头和动力;所谓“资生”则是指“坤元”,也就是万物得“乾元”之源后在“坤元”的作用下得以生

---

① 高怀民:《先秦易学史》,桂林:广西师范大学出版社 2007 年版,第 159 页。

② 具体指《乾》卦初爻的“潜龙”,九二爻的“见龙”,九四爻的“跃龙”,九五爻的“飞龙”,上九爻的“亢龙”及《坤》卦上六爻“战龙”。

③ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局 2001 年版,第 54 页。

④ 王先谦:《荀子集解》无论篇第十七,北京:中华书局 2007 年版,第 317 页。

⑤⑥ 朱熹:《四书章句集注》,第 17 页。

发和生成。这其中,“坤元”在创生万物的过程中发挥的最重要的作用就是顺承“乾元”,也即天道。因此“顺”就成为《彖传》在阐释《坤》卦时要突出展现的思想,我们从“乃顺承天”“柔顺利贞”“后顺得常”等对“顺”的反复提及也不难看出。此外,在帛书《周易》中,“坤”作“川”,而“川”与“顺”形近通假而意义相通,“坤”即为“顺”。可见“顺”乃《坤》卦的核心思想,“顺”表明《坤》卦的主旨在于顺应与尊重相应的规则,而这一规则实际就是所谓的天道。

至此,我们可以看出,《彖传》的核心理念就在于树立天道的权威性与统摄性。这里天道是由《乾》《坤》二卦共同完成,与《系辞》中的“一阴一阳之谓道”有着类似的意蕴,在这一天道理念中,《乾》与《坤》的作用有所不同,如前所述《乾》的作用在于“资始”“流形”,也就是从原始上赋予生命的动力和源泉,推重的是自然性的一面;而《坤》卦的作用则在于“资生”“咸亨”。“亨”在此有了价值的意义,所以在《坤》的表达中出现了对错的差别与得失的价值判断。“先迷”与“后得”、“得朋”与“丧朋”的对比皆是如此。也正是通过一系列对比,《彖传》强调了人们尊重自然规律与遵循天道变化的重要性与必要性。同时在这一过程中,《彖传》还表明了人的特殊性。在《坤》卦中明确说出了“君子”。而在《乾》卦之中,人的表述还是隐喻性质的。因此《乾》《坤》所合成的“道”,既表述了阴阳相合的含义,也指向了“天人相合”的境界。

顺应着这样的一种境界,《彖传》在注释《豫》卦、《观》卦、《颐》卦、《咸》卦、《恒》卦、《鼎》卦六卦时提出了“圣人”,与注释其他卦时提到的“君子”“大人”共同构成了《彖传》理想人格的范畴体系,而在这一体系中,圣人是作为最高的人格范畴而出现的。下面我们就详细分析一下这六处圣人的具体内涵与指向,从多个角度来展现《彖传》的天人观念。

《彖传·豫》之圣人之动

在今本《彖传·豫》中曰:“豫顺以动,故天地如之,……天地以顺动,故日月不过,而四时不忒。圣人以顺动,则刑罚清而民服。”

首先,《彖传》对《豫》卦卦辞的阐释强调的是“顺以动”或“顺动”,即以“顺”为核心的“动”。一方面,顺动是卦象的体现。《豫》卦䷏的卦象是坤卦☷在下,震卦☳在上,相应地,坤卦的卦德为“顺”,震卦的卦德为“动”,所以顺动体现了卦象所表述的卦德。另一方面,“顺动”揭示的是先“顺”后“动”,即“顺”为因,“动”为果,《彖传》认为,这种以“顺”为因的“动”与天地的变动是相一致的,正如《彖传·豫》所说“天地如之”。

其次,《彖传·豫》的“顺动”从内涵上突出了一种规则意识。这种规则在天地而言为天道,在人伦而言为人道。圣人本天道“以顺动”而有所作为,具体来说就是效法与学习(而非改造抵抗)天道以创建与天道内涵相一致的人伦法规。圣人的“以顺动”体现了天道的先验性、权威性和有效性。先验性在于天道先于人道,权威性在于人道本于天道,有效性则在于本天道而立的人道之合理有效。因此在《豫》卦的表述中,圣人最为重要的工作就在于认知天道而后顺动。鉴于天地顺天道之动表现出日月运转和四时更替的规律性变化,与之相应,圣人顺天道之动而有所作为,那么作用于社会人伦的效果则必然是刑法清明与万民顺服。由此,我们可以看出天地的运行与人伦的变化,皆受到“天道”的作用与约束。

总之,《彖传·豫》的圣人之动,是顺“天道”而动,表现出“天”与“人”内在规律的一致性,这显然比一般意义上汉儒所宣传的“天人同构”更具思想深度。而这样的一种思想在《彖传》中还多有所见,如在解读《观》卦时,则称之为“圣人之教”。

《彖传·观》之圣人之教

在今本《彖传·观》中曰:“观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,而天下服矣。”

在这里,《彖传》对于《观》卦卦辞的阐述与《豫》卦类似,一方面突出了“天道”在天时运转与人伦法律层面的作用,另一方面再次强调了“圣人”认识与运用“天道”的作用,这也是圣人区别于普通人的关键所在。其中《彖传》提出的“以神道设教”就是圣人认识与运用“天道”的具体展现。结合《系辞传》中谈到的“谦以制礼”,《彖

传·豫》提出的“先王以作乐崇德”,我们可以看到,《易传》对《谦》䷎《豫》䷏《观》䷓三卦的解读在内涵上似乎都与礼乐教化有关。而由三个卦的卦象皆有坤☷象,我们可以推测《谦》《豫》《观》涉及的礼乐教化思想很有可能与坤卦卦象相关。

那么,坤与礼乐教化思想到底有什么关联呢?如前所述,在帛书《周易》中“坤”作“川”为“顺”,“顺”代表的含义是对“天道”的遵守与顺从。我们知道,礼、乐、教三者的共同特点就在于对人伦社会的约束与改造,而《谦》《豫》《观》三卦皆有坤象,就意味着在《易传》的视域下,礼乐教对人伦社会的约束与改造实际源于“天道”。天道自身具有先验性、权威性与有效性,表现在自然层面是“四时不忒”的天象变化,圣人通过对天象变化的观察与把握,逐渐地认识与体悟“天道”,进而将自身的认知与体悟总结规范成了现实社会中的“礼乐”,并以此来教化百姓。在这一过程中,“顺”是认识与解析“天道”最为朴素和关键的品德,因而《谦》《豫》《观》三卦中皆有的坤象所代表的“顺”,正是这种“顺天道”之“顺”。

如果说《象传》在解读《豫》《观》时提到的“圣人”行为着重的是对“天道”的效法与顺从,那么在对《颐》卦的解读中,则更加具体形象地展现了“圣人”在引导百姓层面的行为与诉求,即“圣人之养”。

《象传·颐》之圣人之养

在今本《象传·颐》中曰:“颐‘贞吉’,养正则吉也。‘观颐’,观其所养也。‘自求口实’,观其自养也。天地养万物,圣人养贤以及万民,颐之时大矣哉!”

我们发现,《象传》在解读《颐》卦的过程中,圣人依然是“本天道以立人道”,圣人本“天地养万物”之天道以立“养贤以及万民”之人道,与《象》对《豫》《观》等卦的解读契合相通。所不同的是,这里的圣人在行动层面的落实不再是以规范约束为主,而是更多表现出一种服务性质的行为。《象传》指出“颐”的含义在于“养”,而“养”又可以分为“所养”与“自养”。所谓“所养”是社会责任问题,“自养”则是社会环境问题。“所养”是“自养”的前置条件,即如果没有有效的社会责任建构合理的社会环境,“自养”则无法实现。《象传》曰“养正则吉”,《杂卦传》也特别强调“《颐》,养正也”,因此“所养”的关键就在于“正”。所谓的“正”,实际是圣人顺应“天道”而构建和实现“自养”的条件,也是圣人在《易传》中的主要职责。在《易传》中,圣人与百姓的区别主要就在于职责不同。圣人的职责在于管理社会,制定社会发展的一系列礼法规则,并且确保礼法规则的有效性,这种有效性的直接体现就是能够为百姓提供“自养”的条件和环境。而“圣人”之所以能够完成上述职责,则可能源于自身对“天道”的深刻认知,即敏于常人的认知力与洞察力。《尚书·洪范》传文:“于事无不通谓之圣”①,就说明“圣人”在认知层面领先于百姓。虽然“圣人”对于“天道”的认知与体察优于百姓,但并不意味着“圣人”可以主宰或者干预“天道”,因为“天道”是独立自化自满的,“天道”的变化并不依赖于“圣人”。这也就是说,判断一个人是否可以称之为“圣”,根本上取决于其是否能够认知与体悟“天道”。这样一种成圣标准,既落实了儒家的平等观念,所谓“人皆可以为尧舜”②“涂之人可以为禹”③,又突出了后天修为教化的重要性。由此我们认为,在《易传》所倡导的理想社会中,“圣人”的主要职责是服务于社会和百姓,并且引导百姓通过知识改变自我,提升境界,而并非利用自身的认知优势去阻断百姓认知与学习“天道”的可能,这也是中国传统文化重视教化的一个原因所在。《系辞传》称“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知”“举而错之天下之民”等文辞均在一定程度上体现了圣人对百姓的教化和引导。《荀子》有言:“积善成德,而神明自得,圣心备焉”④,与

① 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,李学勤主编:《十三经注疏》,第303页。
② 杨伯峻译注:《孟子译注》“告子章句下”,北京:中华书局2006年版,第276页。
③ 王先谦:《荀子集解》“性恶篇第二十三”,第442页。
④ 王先谦:《荀子集解》“劝学篇第一”,第7页。

《易传》所言的“圣人”之行是相通的,这也说明《易传》的思想在一定程度上受到了先秦儒家的影响与改造。

《彖传·咸》之圣人之感

《彖传》解读《咸》卦时曰:“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”

如果说《彖传·颐》强调的是“圣人”在社会管理中的职责和作为,即“养贤以及万民”,那么《彖传》在这里,则明确了“圣人”履行职责的方略“感人心”。那么这个“感人心”究竟意味着什么呢?

我们先看“感”。《说文解字》曰:“感,动人心也。”①可知,“感”之义与“动”有着较为密切的关系。又《周易集解》引虞翻注曰:“感,动也。”②可证“感”就是“动”的含义。那么“感人心”或“动人心”又是何意呢?由前文“天地感而万物化生”来看,“感”所代表的“动”是天地的一种互动,在传统观念中,天是阳气的集合,地是阴气的凝结,天地相感实际就是阳气与阴气的交互作用,万物在阴阳二气的相互作用下得以产生发展。以此类比,圣人与百姓之间也存在着相互认可的诉求,确保这种诉求成功的前提则是“感人心”,“感人心”即动人心,动人心则分为两个层面,一方面是如何打动人心,另一方面是对于人心的回应。打动人心的层面显然涉及社会制度的制定,只有制定一个行之有效的社会制度,才能确保“天下和平”,而行之有效的标准就是打动人心,打动人心的关键就在于制度的设计直接关乎百姓的利益实现,或者说是尽可能地满足和保护百姓的利益诉求。《系辞传》中引孔子之言解读《益》卦时谈到“无交而求,则民不与也。莫之与,则伤之者至矣”说的正是这个意思。在先秦儒家自身的政治追求中,“民本”思想始终占据十分重要的地位,诸如《孟子》等儒家典籍更是以“仁政”作为外王天下的核心要素,《易传》受先秦儒家思想的影响,“动人心”的方略就在于实施仁政,通过仁政来满足百姓的诉求,进而打动民众,使其主动配合圣人之施政,从而达成“天下和平”。同时,圣人在得到百姓认可的同时,还需要随时注意百姓的回应,进而按照回应不断调整自身的施政方针,这便是动人心的另一层面,即人心对于圣人行为的一种反作用力,通过百姓的回应,引导与规范圣人的行为,促使圣人行为与“天道”相一致。

通过上面的解读,我们不难发现“感人心”是一个相互的过程,在这一过程之中,圣人与百姓皆要有所为。对圣人来讲,要确保自身制定的政策行之有效,有的放矢;对百姓来说,则要以实际生活来检验社会制度方针的合理性,并且在不合理的节点有所回应,从而校正圣人的行为。圣人显然在这一政治体系中占据了十分重要的位置,他们既要具有相当的服务意识,又要具有相当的判断力。也正是如此,尽管圣人是依据“天道”服务“人心”来引领社会的向前发展,但由于圣人自身处在权利落实的中心点,使得圣人在中国文化中逐渐被权威化与神明化,殊不知却与《易传》乃至儒家思想渐行渐远。如前所述,尽管在《易传》及儒家体系中承认圣人的特殊性,但是这种特殊性仅体现在对“天道”认知层面,即“圣人”对于“天道”的认知与体察优于百姓,但这并不意味着圣人具有权威性,因为在《易传》及儒家看来,每一个人通过持之以恒的进步与内省,都可以不断加深对于“天道”的体认,都有着成为圣人的可能。而持之以恒的进步与内省,就是“圣人之恒”。

《彖传·恒》之圣人之恒

《彖传》解释《恒》卦时曰:“刚上而柔下,雷风相与,巽而动。刚柔皆应,恒。……天地之道,恒久而不已也。‘利有攸往’,终则有始也。日月得天而能久照,四时变化而能久成,圣人久于其道而天下化成。观其所恒,而天地万物之情可见矣。”

在这段文辞中,从卦象而言,《恒》䷟卦的特质是刚柔相应,一方面上卦为震☳为刚,下卦为巽☴为柔,上刚下柔为刚柔相应;另一方面,初爻与四爻、二爻与五爻,三爻与上爻,皆由一阴爻和

---

① 许慎:《说文解字》十下,北京:中国书店2000年版。

② 李道平:《周易集解纂论》,北京:中华书局2006年版,第592页。

一阳爻组成,一卦六画对应爻位阴阳相应,阳刚阴柔是为“刚柔皆应”。而刚柔相应的卦象实际上象征了阴气与阳气的相互感应,这种感应体现了“天道”在自然界与人伦社会的一种持续的、有规律的流变与运动。日复一日地日月轮替,年复一年的四时更迭,源于阴阳的相互感应,是“天道”作用于自然界的直接反应。同理,圣人制定出与“天道”运行相契合的人伦社会发展的一系列礼法制度,服务于社会和百姓,并能久于此道,最终达到“天下化成”的目的,究其根本也是源于阴阳的相互感应,是“天道”作用于人伦社会的直接反应。在这里,《彖传》特别强调的是一个“久”字,“久”对于万事万物来讲是长久不间断,对于圣人来讲则是“久于其道”。

那么圣人如何“久于其道”呢?我们可以从《易传》中相关论说做一简单探讨。其一是《文言传》在解读“潜龙勿用”时所提出的“龙德而隐者也”。这是对圣人在特殊的境遇或环境下“久于其道”的展现。圣人在成长的过程中,其所面对的环境充满了各种变化,圣人“久于其道”,从根本上就需要透过现象看本质。《文言传》通过对《乾》卦初九爻的解读,阐明了圣人在“潜”“隐”的境遇或环境下“久于其道”的具体表现,那就是超越时空与名利,始终坚持其所秉持的道,丝毫不动摇,正如《文言传》所言的“不易乎世,不成乎名”“确乎其不可拔”,强调的是一种内在的坚持与对寂寞的抗衡。

其二是帛书《易传》对《恒》卦九三爻辞“不恒其德”的两处论述。这是对圣人“久于其道”的反面小人“不恒其德”而做的说明。有关“不恒其德”的论述,第一处出现在《二三子》篇中,引孔子的话为:“此言小人知善而弗为,方进而无止,损几则择矣,能无蔺乎?”①第二处则出自《缪和》篇,同样引孔子的话:“‘不恒亓’者,言亓德行之无恒也。德行无道,则亲疏无辨;亲疏无辨,[则]必将□□□□□,[如]何不蔺?故曰:‘不恒亓德,或[承]之羞,贞蔺。’”②应该说,帛书《易传》的两段话对于“不恒其德”的解读不甚相同,但却都从不同的角度规划出“久于其道”的指向所在。首先,在《二三子》篇中,小人“不恒其德”的原因在于对“几”的认知不足,具体表现为“知善而弗为”与“方进而无止”。所谓“几”,《系辞传》曰:“几者,动之微,吉之先见者也。”也就是说,“几”是“动之微”,即事物发展与变化的开端,也就意味着指向事物的发展趋势与规律,由于小人缺失对“几”的认识,所以他们不积德行善,不懂得进退变化。而圣人知“几”,故能顺应变化而有所行动。《文言传》在解读“亢龙有悔”时,也谈到“知进退存亡,而不失其正者”为圣人的标准。可见“久于其道”在于认知“几”之理,从而使自身的行为始终顺应天道的变化。其次,在《缪和》篇中,指出了“不恒其德”还会导致“亲疏无辨”。此处的“亲疏无辨”如果理解为血亲含义的“亲疏”似乎与儒家“亲亲而仁民”的诉求是相一致的。但我们注意到《杂卦传》曰:“同人,亲也。”可见“亲”不会简单的仅限于血亲,因为《同人》卦在内容上指向的是和同亲辅万民,也就是超越了血亲的层面。又《彖传》在解读《同人》卦时提到“唯君子为能通天下之志”,这就直接说明同人之“通”在于天下,而非仅局限于家族内部。如果以《同人》视野下的“亲”之义来重新审视帛书《易传》的“亲疏无辨”,实际上就是将那种仅仅通过血亲来分辨的人称之为“亲疏无辨”,因为如果仅以血亲来分别,那么就难以理解“同人”之理,也就难以从真正意义上理解“亲”。既往我们在谈到儒家的时候,往往在提倡“亲亲而仁民”的过程中着力于“亲亲”,而忽略了“亲亲”实际只是“仁民”的基础与前提,忽视了大同才是目的,小康只是过程。这也就为“亲疏无辨”埋下了伏笔,所以此处的“亲疏无辨”并非是如墨家所提倡的兼爱一般不去分辨亲疏,而是由于过于重视血亲而不辨,也就形成了一种由于血亲所造成的不公。这种不公正是危机所在。从中国的历史来看,政治清明往往伴随着开明的取士制度,即德行公道,混乱的起因则在于公道不在,亲疏不辨。既然“不恒其德”导致“亲疏无辨”,那么圣人突破传统血亲观念,

① 丁四新:《楚竹书与汉帛书〈周易〉校注》,上海:上海古籍出版社2011年版,第512页。

② 丁四新:《楚竹书与汉帛书〈周易〉校注》,第537页。

做到《同人》卦所倡导的和同万民,则是“久于其道”的关键所在。同时,久者可亨,“亨”也是圣人追逐的一种境界,下面我们就来看一下“圣人之亨”。

《彖传·鼎》之圣人之亨

《彖传·鼎》:“鼎,象也。以木巽火,亨饪也。圣人亨,以享上帝,而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明,柔进而上行,得中而应乎刚,是以元亨。”

这里将圣人的行为进行了更为具体的表述,一方面圣人在认知“天道”的过程中需要承担对于上帝的祭祀工作,另一方面则突出了圣贤的立身依据在于“天道”,即所谓的“亨”。我们不难看出,《彖传·鼎》中的几个“亨”字除“元亨”外,都是“烹”的通假字。由“鼎,象也”,可知《鼎》卦的卦象本身就像一个鼎的形状,这也直接表明了《鼎》卦的指向与烹饪有关。当然,这里的烹饪有两点需要注意,其一是区别于一般意义上的烹饪,而特指与祭祀相关的一种烹饪或是对相关祭品的准备。其二则是烹饪本身与圣人取法“天道”的过程相类似。《杂卦传》曰:“革,去故也。鼎,取新也。”这里的《革》卦与《鼎》卦在内涵上都指向了变革,不同的是,《革》卦所表述的是一种相对更为强力的手段,以推翻旧有势力为目标,即我们所言的“汤武革命”;而《鼎》卦指向的是烹饪,烹饪的过程是对食材进行加工,将其从自然的状态转变成为一种可食用的新形态,即所谓的“取新”。圣人治理天下的过程则类似于烹饪,即在观察自然变化的过程中取法“天道”,并对“天道”有所损益,将其转变成适用于人类社会的伦理法则。在这样的过程中,圣人显然处于了一个无法替代的位置,如同烹饪过程之中的厨师一般,成为社会治乱的关键要素。同时,圣人在治理天下的过程中突出了一个“新”字,在认知“天道”的基础上,根据社会属性与人伦特质,制定适合于人类社会的独特法则,这种法则与一般意义上的自然规则同源而殊途。这也就意味着自然与人伦,上帝与圣人成为对应出现的范畴,而这样的表述有两个地方值得注意:第一,由于自然与人伦的差异,我们在谈论“天人合一”时应注意到二者存在的差异。在“天人合一”的讨论中,我们常常较为关注天和人二者的一致性,并将一致性视为“合一”何以可能的必要条件,但这样的讨论往往忽视了天人之间的差异,使得“天人合一”陷入以天化人的固定模式。通过对鼎取新的解读,我们应当清楚地认识到尽管人伦法则脱胎于“天道”,但其自身的独特性恰恰是其区别于自然之道的关键所在。因此,我们在谈论“天人合一”的同时必须关注“天人相异”。第二,上帝与圣人相对应,本质上还是“天”与“人”的对应。“上帝”作为一个词汇在《易传》中的出现并不频繁。《彖传》在解读《豫》卦时曾提到“上帝”①,汉代经学家郑玄在注释此处时曰“上帝,天帝也。‘王者功成作乐’。以文得之者作籥舞,以武得之者作万舞,各充其德而为制。祀天帝‘以配祖考’者,使与天同飨其功也。”②同时,郑玄在注解《孝经》时提到:“上帝者,天之别名也。”③此处的“上帝”并非是神明概念,而是“天”的别称。可见圣人与上帝相对应,实则是“天”与“人”的对应。如同人伦法则的独特表现与自然不同一样,圣人的作为虽然是对于“天道”的一种继承,但我们不应忽视圣人在社会管理体系中的独特性。正如《彖传》描述的那样他们凭借耳聪目明和积极有为,做出正确的判断,并在刚柔之中保持平衡,以他们独有的方式得到管理社会、服务百姓,从而实现对“天道”的继承和发展。

结　语

综上,在《彖传》中,“圣人”范畴本身就是作为“天人合一”理念的标准被树立起来的。在这一过程中,“圣人”实际已经过渡成为一个天与民之间的桥梁式存在。值得注意的是,在《彖传》的论述中,“圣人”并没有脱离“民”而成为超然意义上的存在,如同并没有将“天”神明化为宗教神灵

① 《彖传·豫》曰:“雷出地奋,豫。先王以作乐崇德。殷荐之上帝,以配祖考。”
② 李道平:《周易集解纂疏》,第 204 页。
③ 李道平:《周易集解纂疏》,第 204 页。

一般,“圣人”在《彖传》之中还属于“人”的层次,正是这样的一种“圣人”观念,使得汉代的经学体系虽有神学色彩,却最终并没有发展成为一般意义上的宗教,中国也自汉代以降并没有成为真正意义上的宗教国家。也正是伴随着这样的一种“圣人”观念,成圣成贤成为中国传统治世体系之下的最高追求,在这里,天道的崇高性与人伦的独特性得以合一。

The Image of “Sage” from the Perspective of the View of Universe-and-Human Unity in *Tuanzhuan*

Han Huiying

(*Institute for the Promotion of Chinese Language and Culture*, *School of Liberal Arts*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: Since the Han Dynasty, *The Book of Changes* (《周易》) has received widespread recognition as the “top of ancient classics”. The view of heaven-and-human unity discussed in *The Book of Changes* made direct impacts on the construction and orientation of the mainstream study of Confucian classics to a certain extent throughout the Han Dynasty. The text of The Book of Changes represented by *Tuanzhuan* (《彖传》, in the sense of hexagram statements), formed the view of heaven-and-human unity in its saying of “observing the *Dao* (way) of heaven and then establishing the *Dao* of human” by interpreting the two hexagrams *Qian* (heaven) and *Kun* (earth). Based on such a view, *Tuanzhuan* denoted such six hexagrams as *Yu* (《豫》), *Guan* (《观》), *Yi* (《颐》), *Xian* (《咸》), *Heng* (《恒》), and *Ding* (《鼎》) to reveal the image of a multi-faceted sage in the category of top personality, with the sage's act, teaching, cultivation, emotion, persistence and smoothness. Such a sage persistently followed the natural *Dao*, and made adjustments whenever necessary. He also offered education, provided living and production substances, and understood the natural *Dao* consequently. It was a desirably overall image of a sage, which bridged the heaven and ordinary people. The heaven was not regarded as a religious deity as it was in the West, whereas a sage did not exist supernaturally without any connection with the ordinary people. Such an image of a sage prevented the study of Confucian classics of the Han Dynasty from developing into a religion in the general sense, although it had sort of theological overtones. It was along with such a view about a sage that the ultimate goal for Chinese ruling class was to become a cultivated sage-emperor. As a result, the worship of the natural *Dao* got integrated with the uniqueness of interpersonal relationships.

Key words: *Tuanzhuan* (《彖传》), view of heaven-and-human unity, sage

(责任编辑　　刘曙光)